

*Е. С. Лахтионова*

**Русская женщина в жизни церковного прихода на Урале и в Сибири  
(XIX — начало XX века)**

Существует великое множество высказываний, которые посвятили Женщине известные мужчины всех времен и народов. При этом женщина все же остается загадкой для представителей сильного пола. Норвежский драматург Генрик Ибсен очень точно подметил: «Женщина — самое могущественное в мире существо, и от нее зависит направлять мужчину туда, куда его хочет повести Господь Бог!». Не удивительно, что в настоящее время все более возрастает интерес к познанию женщины, причем не абстрактной, а вполне конкретной, действовавшей в определенной точке пространства и времени.

Чтобы понять, почему так важно изучить роль женщины в религиозной жизни общества, нужно обратиться к замечательной цитате из дореволюционного источника (Екатеринбургские епархиальные ведомости, 1908 г.): «Пока женщины еще дорожат религией, пока они наполняют храмы, — Русь еще «святая»: женщины сберегут русскую семью, русских детей»<sup>1</sup>. Статья эта вышла в уже беспокойные для Российской империи годы. Важно было не потерять ту основу, которая сплачивала русский народ на протяжении многих веков, — православную веру. В настоящее время России также нелегко. Русская Пра-

вославная Церковь старается поддержать россиян, однако все зависит от мировоззрения и поведения самих жителей страны, а особенно женщин.

Заявленная выше тема требует пристального внимания, потому что сельские женщины, как никто другой, воплощали в себе суть русской культуры, истории и повседневности. Они принимали участие во всех сферах народной жизни, а особенно — религиозной.

Участие русских женщин в религиозной жизни села было многообразным и зависело от того, к частной (семейной) или общественной (приходской) жизни это участие относилось. В данной статье будут представлены лишь некоторые аспекты участия русской женщины в религиозной жизни сельского прихода. При этом рассмотрению подвергнутся только русские женщины, воспитанные в традициях православной церкви и в духе русской культуры.

Русская женщина должна была знать простейшие способы врачевания, чтобы вовремя сохранить жизнь и здоровье детей и домочадцев. При этом знахарство и врачевание не обходились без знакомства с религиозной литературой и церковными догматами. Наиболее ценились в народе знахари, овладевшие опытом своих предков<sup>2</sup>. Главной причиной доверия и частого обращения крестьян к сельским знахаркам И. Широшкин, бывший учитель, считал отсутствие поблизости пунктов «разумной медицины», т.е. больниц. Фельдшеры же сами очень редко заглядывали в с. Янидор (Чердынский у., Пермская губ., 1891 г.), которому посвящена статья. Местные лекари-самоучки предоставляли медицинскую помощь намного быстрее<sup>3</sup>.

Как отмечает В. Я. Темплинг, врачеванием в Западной Сибири занимались большей частью женщины, и главным образом, практиковать начинали после вступления в семейную жизнь<sup>4</sup>. Это подтверждается и в «Статистическом обозрении Пермской губернии» (1846 г.), где прямо говорится: «...Надобно упомянуть... о лечении страждущих знахарями и вообще шарлатанами. Каждый год уличаются в этой практике многие, особенно женщины...»<sup>5</sup>.

Старые женщины («бабушки») Западной Сибири лечили крестьян «от всяких болезней и недугов», зная «по преданиям силу и действие некоторых трав и растений»<sup>6</sup>. Знание об этом передавалось по наследству.

Достаточно тесно к знахарству примыкали умения в акушерстве и гинекологии. Это еще один наглядный пример приложения сил русских женщин на практике. Выражение «бабка-повитуха» говорило о статусе женщины: взрослая, опытная, знающая. Население обращалось в основном к ним. При этом неважно было, к какой социальной категории относилась беременная: крестьянка, горнозаводская жительница, казачка. Их симпатии были на стороне проверенных повивальных бабок. К официальной медицине (если это было возможно) обращались только при осложненных родах. Т. А. Листова доверие к бабкам объясняет тем, что акушерка считалась как бы «барыней», перед которой крестьяне испытывали стыд за бедность. Повитуха же была «своя», понимающая трудности народной жизни. Более того, многие религиозные крестьяне считали грехом применение акушерских инструментов<sup>7</sup>.

Анализируя деятельность бабок-повитух, нужно выделить следующие особенности<sup>8</sup>:

1. Как при ведении беременности, так и при родах главное значение придавалось обереганию женщины от действия злых сил, «сглаза», «порчи» и т.д.

2. Данный период в жизни любой женщины окружался полной тайной.

3. Повитухи использовали элементы знахарства: народные методы лечения, сочетающие травяные отвары, мази и др. с разнообразными приемами, помогающими благополучно родить, в том числе магического свойства.

4. Повитухи обязательно читали различные молитвы (например, «иисусову»), обращались за помощью к тем или иным святым (например, св. Анастасии узорешительнице), зажигали перед иконами лампы, венчальные свечи, т.е. применяли в своей практике религиозные атрибуты.

5. Повивальная бабка нередко крестила младенца до прихода священника. Это делалось в тех случаях, когда жиз-

ни ребенка угрожала опасность. Кстати, в «Уставе богослужения православной церкви...» (1882) писалось об этом: «В таком крайнем случае крещение может и даже должен совершить всякий православный. Посему особенно нужно внушать повивальным бабкам, чтобы они, в случае крайней слабости новорожденного младенца, немедленно совершали над ним крещение. Для сего бабка должна, по согласию с родителями, дать ему имя, и, взяв чистой воды, погрузить в нее младенца трижды, произнеся слова, выражающие сущность таинства. После сего, если младенец останется жить, священник совершает над ним миропомазание, омовение и пострижение по обычаю»<sup>9</sup>.

Со способностью женщин беременеть и рожать детей связаны и некоторые запреты религиозного характера. Так, во время месячных очищений и в течение 40-дневного срока после родов женщина, независимо от социальной принадлежности, была исключена из регулярной приходской жизни. Ей нельзя было посещать храм, совершать таинства, участвовать в общественных богослужениях. Даже дома при молитве она не должна была касаться предметов, считавшихся святыми, — икон, креста, свечей, святой воды. Как отмечает Т. А. Листова, все эти ограничения лишали женщину привычной христианской поддержки, создавая ощущение безнадёжности<sup>10</sup>.

В лечебной практике русскими женщинами Урала и Сибири активно использовались заговоры. Этому девочек обучали с детства. И хотя данное явление не было официально признано церковью и наукой, оно составляло весомую часть религиозной жизни села и народных представлений.

По мнению исследователя-этнографа Г. Н. Чагина, заговоры, получившие распространение у русских крестьян Среднего Урала, являлись формой словесной магии. Источником их послужили анимистические представления. Поэтому содержание и яркая поэтическая форма заговоров были направлены на избавление от болезней, появившихся по чьей-то воле<sup>11</sup>.

Анализируя тексты некоторых лечебных заговоров, записанных со слов

знахарок-старух в XIX в. на территории Урала и Зауралья<sup>12</sup>, можно выделить следующие характерные черты:

1) тексты заговоров во многом схожи с молитвами: например, начинаются словами «Во имя Отца и Сына и Святого Духа», заканчиваются словом «Аминь»;

2) в заговорах нередко заключено обращение к святым, Богородице и Иисусу Христу. Разумеется, перечень имен святых зависел от назначения заговора;

3) содержание заговора больше похоже на сказание: налицо сказочные персонажи и элементы (Киян-море, рыба-кит, «чисто поле» и др.);

4) при этом в заговоре часто присутствует обращение к церковной истории и православной атрибутике.

Таким образом, заговоры свидетельствовали о знании русскими женщинами элементов религиозной догматики. Ведь даже если эти тексты не составлялись ими, а просто усваивались, знахарки должны были понимать суть выученного. Это подтверждается и тем, что не все заговоры именно читались над больным. Некоторые просто писались на бумаге, что говорит о грамотности лечащей женщины, и, например, прятались под подушку.

Областью приложения заговора были практически все сферы хозяйственной жизни. По мнению сибирской исследовательницы Л. В. Островской, без заговоров не должна была обходиться высадка рассады и другие сельскохозяйственные работы<sup>13</sup>. Один из обрядов с использованием заговора записал Г. С. Виноградов в 1913—1914 гг. со слов крестьянки А. Г. Парфеновой (Тулуновская вол., Иркутская губ.): в обряде сева на Еремея-запрягальника крестьянка «надеет белу рубаху, белы чулки, космачом садица на борону (хошь тут тебе грязь, хошь снег), ноги под себя калачиком, а муж в поводу коня по ограде водит. Ездит она на бороне, сама наговор читает: “Как я веска и тяжка, так и хлеб мой будь на полосе веской и тяжелой; штоб никто не мог на моей полосе свет (цвет) ни снять, ни сдуть и чтобы дождь не обмыл и человек не оснимал, окромы меня — хозяйки”». Затем муж запрягал коня в соху и делал три небольшие борозды по ограде, а жена шла за ним,

читая тот же наговор. Потом она уходила задом наперед в избу<sup>14</sup>. Таким образом, ведущей в этом важнейшем для крестьян обряде являлась женщина, и именно от нее зависели плодородие земли и хороший урожай.

Во время эпидемических заболеваний или падежа скота на селе проводился обряд «опахиванья» силами всех женщин данного селения. Священник В. Малмицкий зафиксировал этот интересный обычай в с. Дедово (Оренбургский у., Оренбургская губ., 1873 г.). При появлении эпидемии старухи начинали совещаться, соблюдая глубочайшую тайну. После этого выбирали 20—30 девушек «честного поведения». В назначенный день, в полночь, девушки, раздевшись до рубахи и распустив волосы, босиком, впрягались в соху или сабан. Впереди шествия одна из них несла икону Богоматери или Святителя Николая и зажженную свечу. Остальные девушки с помощью сохи проводили легкую борозду вокруг селения и пели молитвы. Народ считал, что этот полурелигиозный обряд поможет избежать эпидемии<sup>15</sup>. Таким образом, женское участие в жизни села являлось ощутимым и значимым. Обряд «опахиванья» в чем-то напоминал крестный ход, в нем также использовались иконы, свечи, молитвы. Все это свидетельствовало о знании женщинами догматов православной религии и одновременно о нежелании отрываться от языческих основ русской культуры.

Кроме вышеописанных обрядов, женщины принимали активное участие в других полурелигиозных, некоторые из которых не были признаны РПЦ: «бабьи беседки» в Великий пост, обряд обливания на Ивану Купалу, обряды «завивания» березок и «кумления» на Троицу. В них участвовали только женщины. При этом можно заметить, что все эти обряды в основе своей языческие, но соединенные с православным вероучением<sup>16</sup>. Так, например, священник Ипполит Словцов (с. Усть-Косвенское, Пермская губ., 1871 г.), описывая народный праздник «канун» в неделю св. Жен Мироносиц, отмечал, что перед этим все женщины после окончания литургии обязательно просили освятить пиво и брагу, принесенные с собой.

И затем во время данного «женского» праздника освященные в церкви напитки выпивались. «Освятить пиво и брагу, назначенные на такое употребление, значило бы благословить от лица св. церкви пьянство и безобразный разгул. Потому-то, — писал возмущенный священник, — мной и было отказано в этом бабьим депутатам...»<sup>17</sup>. Так народ пытался совместить собственные развлечения с церковными правилами, там самым как бы облагородив их<sup>18</sup>.

Уральскими исследователями замечена разница в поведении женщин в храме (т.е. на публике) и дома (в семье). А. Соколов писал (1891 г.), что в домашнем кругу при отправлении религиозных обязанностей уральские женщины-казачки, например, лидировали и зорко следили за точным исполнением религиозных обрядов. При этом мужчины покорно подчинялись, признавая женское превосходство. В храме, наоборот, мужчины во всем первенствовали над женщинами. Последние становились в церкви на левой стороне, а казаки — на правой, никогда не смешиваясь во время молитвы. Мужчины первыми подходили к кресту по окончании церковной службы, к Евангелию, св. иконе, а также к принятию св. таин. «И женщины, — дополняет свой рассказ автор, — нисколько не ропщут на это. Напротив, это так вьелось в плоть и кровь их, что считают как бы за нечто должное...»<sup>19</sup>.

А. Соколов отмечал, что казачки богомольнее мужчин и чаще последних посещали церковь. И даже если такой возможности не было, то богослужение проводилось в домашних условиях. Для этого существовала молельная комната, в которой собиралась вся семья. Как и в церкви, зажигались лампы и свечи, курился ладан. Старшая женщина, хозяйка, руководила всем процессом, фактически принимая на себя роль священника. Ею читались молитвы, утренние или вечерние, в зависимости от времени дня. Члены семьи, умеющие петь, также помогали хозяйке. Автор удивлялся тому, как хорошо и стройно женщины и девушки исполняли церковные песнопения, иногда на память, а нередко считывая с листа. Однако нужно вспомнить, что в казачьей среде огромное

внимание уделялось именно обучению девочек церковной грамоте. После окончания молений иконы в божнице задерживались шторкой<sup>20</sup>.

Если обращаться к участию сельских женщин в церковных обрядах общественного характера, то нужно подробнее остановиться на женском пении во время богослужений. Это важная часть жизни как отдельной крестьянки, так и прихода в целом. При этом, сравнивая участие представителей разных полов в церковных песнопениях, все источники свидетельствуют о большей роли в этом женщин. Проезжая с Троицко-Истокское (Екатеринбургский у., Пермская губ., 1886 г.) во время путешествия по епархии, преосвященный Нафанаил отмечал: «...Женщины, от молодой до старой, все голосили и голосят здесь издавна... Думаю, и едва ли ошибаюсь, что одно усердие к Церкви Божией подвигло здешних женщин на пение в храме Божием при богослужениях в прежнее время; оно же, то же усердие, не возмущаемое никакими противоцерковными толками отпавших от церкви... побуждает их и теперь к пению»<sup>21</sup>. И это не единичный случай. Как оказалось, эти умения приобретались прихожанками на воскресных собеседованиях в церкви<sup>22</sup>. То есть женщины по возможности присутствовали не только на воскресных богослужениях, но и оставались после них, жертвуя на это свое время.

Удивительное явление в религиозной жизни села, никем пока еще не изученное, — это деятельность так называемых «черничек» — девушек, оставшихся в безбрачии по обету родителей или по своему собственному. Как пишет М. М. Громыко, «чернички» были грамотными, и многие из них учили детей по Часослову и Псалтири читать по церковно-славянски и писать церковным уставом, а также обучали порядку богослужения<sup>23</sup>.

До революции это явление очень беспокоило православных священников, один из которых написал об этом подробную статью (1880 г.). П. Словохотов попытался разобраться в истоках и сути черничества, особо крепко обосновавшегося в Оренбургской епархии. Дело в том, что здесь для черничек сложилась благопри-

ятная почва: незначительное количество монастырей, в том числе и женских; поликонфессиональный состав населения; малое влияние священников на паству. Что представляли собой чернички? Это незамужние дочери поселян, собиравшиеся вместе. На окраине села они строили маленькую избу, где потом постоянно проживали. Пропитание добывали работами, рукодельем, печением просфор, чтением псалтири по умершим. Последнее занятие говорит о грамотности черничек. Кстати, по мнению П. Словохотова, именно чтение псалтири по умершим в течение 40 дней после смерти создавало конфликт с духовенством: «Попы, говорят они, отслужат вечерню, заутреню, да обедню — много ли тут чтения? А мы постоянно читаем и день и ночь, да и молимся-то не так, как попы»<sup>24</sup>. При этом, чтобы придать своим словам больший вес, чернички ссылались на монастыри, что производило неизгладимое впечатление на неграмотных крестьян. Там, где влияние РПЦ было незначительным, чернички пользовались особым почетом и приношением, заменяя собой духовенство. Кроме того, они занимались еще и обучением грамоте девочек, тем самым влияя на молодое поколение. Глава черничек постепенно приобретала огромный авторитет в народной среде, становясь своеобразной подвижницей. Останавливаясь на женщине, руководившей черничками, П. Словохотов подчеркивал, что она «практикует» в этом приходе около 30 лет. Дважды была в Иерусалиме, а также в других святых местах. Личность с огромным авторитетом и властью.

Пути становления черничками, по словам О. В. Никифоровой, были различными и зависели от религиозного опыта отдельной женщины. Исследовательница выделяет два: 1) осознанный выбор иноческого пути, стремление к которому проявлялось еще с юных лет; 2) неосознанно, без особого тяготения к монашеству, когда девушки становились черничками по примеру других келейниц, или же по необходимости, не выйдя вовремя замуж<sup>25</sup>.

Возвращаясь к вопросу о церковном пении, нужно отметить, что иногда именно черничка управляла женским хором,

проявляя при этом достаточное умение. Один из таких случаев был особо положительно замечен преосвященнейшим Дионисием, епископом Уфимским и Мензелинским, когда он находился в с. Боровецком (Уфимская епархия, 1889 г.)<sup>26</sup>.

Конечно, ничего кардинально плохого такие объединения девушек и женщин для простонародья не несли. Они чем-то даже напоминали женские общины или монастыри. Единственная разница: последние не противостояли православной церкви, а наоборот, искали и находили в ней поддержку.

Сельские женщины по мере своих возможностей жертвовали на храм, ничем не уступая в этом мужчинам. Так, Н. Щукин отмечал, что благодаря своему трудолюбию сибирские женщины обеспечивали семью и регулярно давали в церковь<sup>27</sup>. Кроме обычных подаваний, крестьянки и казачки жертвовали иконы, вещи, церковную утварь, одежду, в этом выражалась их любовь к храму Божьему. В основном жертвовали вдовы, видимо, потому, что после смерти мужа женщина сама могла распоряжаться материальными средствами. Последние тратились на ремонт и строительство храмов, приобретение новых икон, церковной утвари, колоколов, предметов обстановки, облачений для священнослужителей. Вложенные суммы огромны по тем меркам, и это лишний раз свидетельствует о щедрости русского народа.

При этом женщины помогали церкви не только прямыми денежными вливаниями, но и весьма необычными способами. Преподаватель Екатеринбургской женской гимназии А. Павлов, описывая торжественное начало перестройки церкви в с. Шарташ (Екатеринбургский у., Пермская губ., 1889 г.), отмечал следующее: «Вскоре по укреплении креста во рве на месте основания престола окружающие стали туда кидать деньги, и собралась сумма 57 руб. с копейками. Многие из женщин вместо денег внесли, кто что мог, вещами. Так, одна из них бросила в ров новое полотенце, а другие же прямо пожертвовали кто полотенца, кто шелковые платки и даже большую шелковую шаль»<sup>28</sup>. Собранные средства пошли на сооружение храма.

Более того, женщины участвовали в возведении фундамента из кирпичей, некоторые даже сразу брали и носили по три, так как храм возводился во имя Св. Троицы. Таким образом женщины вносили посильные средства в развитие религиозной жизни села.

Очень важно изучить роль женщины в отстаивании собственной веры, в нашем случае — православной. Ни для кого не секрет, что Урал и Сибирь — поликонфессиональные регионы. Иногда между представителями разных идеологических направлений (чаще всего — между православными и старообрядцами) происходили столкновения.

Мы уже выяснили, что хранительницами религиозных традиций в семье и общине являлись женщины. Дореволюционные исследователи отмечали, что в раскольнических семьях главной выступала мать, которая не только воздействовала на своих детей и домочадцев, но и стремилась распространить свое влияние за пределы семьи, на православных. Священники были этим очень обеспокоены, особенно в начале XX в., когда провозгласили свободу вероисповедания в России<sup>29</sup>.

К чести православных женщин нужно сказать, что они в своем кругу тоже не уступали в сохранении веры. Так, например, в Челябинском у. (Оренбургская губ., 1873 г.) в одну из крестьянских семей после 20-летнего отсутствия вернулся отец и сразу начал насаждать раскол. Прежде всего он стал притеснять свою сноху, более слабую физически, чем он. Но не видя особого успеха, глава семьи на глазах у своего сына жестоко избивал несчастную женщину, которая так и не перешла в раскол. При этом никто, даже муж, не заступился за нее. Другой пример (тоже в Челябинском у., 1873 г.) касался уже взаимоотношений мужа и жены. Уклонившийся в раскол супруг стал активно принуждать женщину к своей вере, в том числе с помощью побоев. Но стойкая женщина не только не поддавалась, но и решилась сообщить об этом местному священнику (чего, кстати, очень боялся ее супруг). Чтобы больше не подвергать себя и своих детей пагубному влиянию мужа, женщина перешла жить к своим православным ро-

дителям<sup>30</sup>. Эти примеры — не единичные, свидетельствующие о том, что русская женщина — действительно мощная сила, благодаря которой православная церковь процветает на русской земле.

В заключение обозначим следующие выводы.

Поднятый в этой статье вопрос о роли женщины в религиозной жизни дореволюционного села действительно нуждается в детальной разработке. Ответить на него однозначно нельзя, так как многое зависело от конкретной личности женщины. Мы сделали попытку рассмотреть женское население в совокупности, выделяя в нем лишь несколько категорий: социальный статус, религиозная принадлежность, регион проживания. Но даже это деление показывает, сколь многогранной была жизнь русской женщины. Сложившееся стереотипное представление о ней как о «бабе» в корне неверно. Бытующее понимание ее жизни как чего-то скучного и неизменного не находит подтверждения в исторических и этнографических фактах. Несомненно одно — участие русских женщин в жизни церковного прихода имело большое значение, закрепленное в российской культуре.

Разделив женское население Урала и Сибири по социальным категориям, нужно сказать, что положение женщины в крестьянской среде отличалось от положения казачки или горнозаводской жительницы. И это напрямую отражалось на степени вовлеченности женщины в религиозную жизнь прихода. Так, горнозаводские жительницы и особенно казачки имели большую свободу в плане участия в семейных религиозных обрядах. Здесь они занимали подчас даже лидерские позиции. Участие крестьянки в религиозной жизни села, хоть и не имело такого размаха, как в казачьей среде, но все же было и касалось скорее полурелигиозных околоцерковных действий (например, причитания, обмывание покойника, знахарство, повивальное дело и др.). Не учитывая социальную принадлежность, всех православных женщин урало-сибирского региона объединяло следующее:

- именно женщина занималась религиозным воспитанием и обучением церковной грамоте детей;

- женщины пожилого возраста занимали особое положение в народной среде, как хранительницы жизненного опыта, семейных традиций и разного рода знаний (бабки-повитухи, знахарки и др.), которые затем передавались молодым женщинам;

- особенное значение в народной среде придавалось женской молитве, особенно материнской;

- многие женщины с детства владели знанием заговоров, которые использовались при лечении, проведении сельскохозяйственных работ. Заговоры были своеобразными аналогами молитв;

- именно женщины принимали участие в пении во время церковных богослужений;

- по мере своих возможностей женское население всегда вносило посильный вклад в строительство, ремонт и обустройство церквей, причем не обязательно деньгами;

- в определенные периоды своей жизни, связанные с функционированием женского организма, женщины были насильно выключены из религиозной жизни церковного прихода.

Останавливаясь только на православных женщинах, можно смело сказать, что свою веру они отстаивали и поддерживали, как только могли. В этом смысле женщина действительно являлась решающей силой в сохранении православной религии внутри семьи и за ее пределами.

Что касается сравнения Урала и Сибири с остальной Россией, то ситуация значительным образом не отличается. И в Центральной России, и в русской глубинке роль русской женщины в религиозной жизни народа достаточно высока. И даже в трудные предреволюционные годы опорой мужчин являлись именно женщины.

Осознание народом того, что есть «хорошая жена», «хорошая мать», «хорошая хозяйка», не всегда соответствовало действительности. Например, традиционно женщина должна была быть покорной и смиренной в отношениях с мужем, ласковой и любящей к детям, порядочной и честной в обществе. На деле оказывалось, что все эти качества нивелировались умением женщины проявлять хитрость, интуицию и решительность для сохранения

семьи и ее репутации. Но в основном, конечно же, русская женщина поступала в духе высказывания Ж. Мишле: «Женщина консервативна по своей природе, она везде ищет прочных оснований, и это вполне естественно, так как для домашнего очага и колыбели нужна прочная почва». Поэтому, вероятно, обязанность зорко следить в семье и приходе за состоянием религии лежала не только на священнике, но и на той, что была сотворена из ребра Адама.

### Примечания

1. Разные известия. Следы революции // Екатеринбургские епархиальные ведомости (ЕЕВ). 1908. № 11. С. 209.
2. Темплинг В. Я. Народная медицина русского населения Западной Сибири XIX в. (Социокультурный аспект) : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 1996. С. 17; Чагин Г. Н. Мирозрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX века. Пермь, 1993. С. 76.
3. Широкий И. Село Янидор, Чердынского уезда, Вильгортской волости // Сборник Пермского Земства. 1891. № 3—4. С. 144.
4. Темплинг В. Я. Указ. соч. С. 17.
5. Статистическое обозрение Пермской губернии // Пермские губернские ведомости. 1846. № 24. С. 88.
6. Миненко Н. А. Старика в русской крестьянской общине Западной Сибири. XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985. С. 98.
7. Русские. М., 1997. С. 505.
8. Более подробное описание деятельности повивальных бабок см.: Голикова С. В. Рождение ребенка в крестьянской среде // Традиционная культура русских крестьян Сибири и Урала. Тюмень, 1995. С. 33—45; Ее же. Семья горнозаводского населения Урала XVIII—XIX веков. Екатеринбург, 2001. С. 71—77.
9. Устав богослужения православной церкви в вопросах и ответах. Репринт. издание 1882 г. М., 1996. С. 105.
10. Русские... С. 510.
11. Чагин Г. Н. Указ. соч. С. 76.
12. Заговоры // Записки Уральского общества любителей естествознания (УОЛЕ). 1897. Т. XVII. Вып. II. С. 345—346; К материалу для обличений пастырями народных суеверий // ПЕВ. 1884. № 36. С. 494—496; Материалы по этнографии Пермского уезда // Записки УОЛЕ. 1907. Т. XXVI. С. 101—102.
13. Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. (Классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 181.
14. Громыко М. М. Труд в представлениях сибирских крестьян XVIII — первой половины XIX в. // Там же. С. 126.
15. Малмицкий В. Село Исаево // Оренбургские епархиальные ведомости (ОЕВ). С. 231—232.
16. Воскресные беседы в селе Кашинском, Камышловского уезда // ПЕВ. 1881. № 39. С. 425; Голикова С. В. Бабы беседки в Великий пост // Летопись уральских деревень: тез. докладов регион. науч.-практ. конф. Екатеринбург, 1995. С. 185—187; Жигунова М. А., Золотова Т. Н. Новые материалы по традиционной духовной культуре сибирских казаков // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. Омск, 1988. С. 153—158; Попов Н. Несколько слов по поводу женских сходбищ и беседок в Великий пост // ПЕВ. 1868. № 31. С. 541—544.
17. Словцов И. Нравственное состояние Усть-Косвенского прихода // ПЕВ. 1871. № 30. С. 406.
18. Вспомним, например, хотя бы не запрещенное РПЦ освящение яиц на Пасху или продуктов в Петров день.
19. Соколов А. Единоверие и раскол в Уральском крае и их взаимное отношение между собою. (К характеристике церковной, религиозной и нравственной жизни Уральского казачьего войска за последнее двадцатилетие) // ОЕВ. 1891. № 1. С. 18—19.
20. Там же. С. 19.
21. Дневник, веденный его преосвященством, преосвященнейшим Нафанаилом, епископом Екатеринбургским и Ирбитским во время обозрения церквей по Екатеринбургскому, Камышловскому и Верхотурскому уездам // ЕЕВ. 1886. № 1—2. С. 28.
22. Страничка из путевого дневника // Там же. 1887. № 7. С. 161.
23. Русские... С. 664.
24. Словохотов П. «Люди Божии» в Оренбургской епархии // ОЕВ. 1880. № 19—20. С. 766.
25. Никифорова О. В. Иночество в Оренбургской епархии: гендерный аспект (вторая половина XIX — начало XX в.) // Четыре века православного монашества на Восточном Урале. Екатеринбург, 2004. С. 133.
26. Обозрение церквей Уфимской епархии его преосвященством, преосвященнейшим Дионисием, епископом Уфимским и Мензелинским, с 30 мая по 24 июня 1889 г. // Уфимские епархиальные ведомости. 1889. № 24. С. 793.
27. Щукин Н. Житие сибирское в давних преданиях и нынешних впечатлениях // Записки иркутских жителей. Иркутск, 1990. С. 141.
28. Павлов А. Торжество 27 августа 1889 г. в селе Шарташе, Екатеринбургского уезда // ЕЕВ. 1889. № 35. С. 826.
29. Баскаков П. Положение женщины в расколе // ЕЕВ. 1900. № 15. С. 473—478; Львов Е. О борьбе с упадком нравов // Там же. 1912. № 17. С. 379—390; Одна из причин устойчивости раскола старообрядчества // Там же. 1900. № 15. С. 467—473; Что необходимо сделать // Там же. 1900. № 15. С. 479—481.
30. Известия из епархии // ОЕВ. 1873. № 4. С. 164—165.